

Annales. Economies, sociétés, civilisations

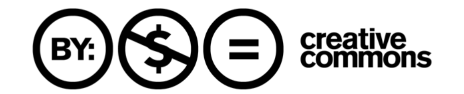
Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc : la résistance de Fès aux Sa'diens

Mercedes García-Arenal

Abstract

Saintliness and dynastic power in Morocco.

The "maraboutique crisis", the upsurge ofsharifism and popular mysticism are factors currently used to explain some of the dramatic changes that occur in 16th century Morocco. Some of these ideas are re-examined here in connection with the events that led to the conquest of the city of Fes by the Sa'di dynasty. The different groups in conflict inside the city are described as well as its allegiances and vested interests. The focus is on the role, attitudes and affiliations of a particularly coherent and influent group of urban notables, "ulama", when confronted to new political power and to its arguments for legitimacy.



SAINTETÉ ET POUVOIR DYNASTIQUE AU MAROC : LA RÉSISTANCE DE FÈS AUX SA'DIENS

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

Plusieurs ouvrages récents mettent l'accent sur l'importance du XVIe siècle dans l'histoire du Maghreb ainsi que sur l'incertitude entourant certains de ses aspects [1]. Le XVIe siècle marocain est, tout particulièrement, l'objet d'une attention croissante, et par conséquent la bibliographie le concernant ne cesse de s'amplifier. Cependant des points très obscurs demeurent, parmi lesquels la question de l'arrivée au pouvoir des *shurafā' (chorfa)* sa'diens. Les études traditionnelles y voyaient essentiellement une réaction nationaliste à l'invasion des places du littoral marocain par les chrétiens de la péninsule Ibérique [2]. Même si des facteurs plus significatifs ont, depuis, été mis en évidence, des notions comme la crise maraboutique, ou l'établissement des chérifs, issues de l'historiographie coloniale française et consacrées par un usage qui les a pratiquement vidées de toute signification, sont encore utilisées à profusion sans qu'il y ait accord sur le phénomène ou les phénomènes décrits, ni sur leur périodisation.

L'incertitude est patente à propos de Fès, qui joue toujours un rôle majeur dans l'ensemble des explications avancées. Abun-Nasr, par exemple, y voit le fondement de la théorie selon laquelle l'avènement de la dynastie Sa'dienne suppose l'existence d'une classe urbaine de marchands et d'artisans intéressés à la stabilité et à l'ordre et souhaitant une autorité politique d'origine non tribale [3]. Mais la réalité est beaucoup plus complexe. Certes pour la civilisation marocaine, Fès représente la continuité au-delà des changements dynastiques, grâce à son habileté à survivre indépendamment de chaque régime sultanien ; ainsi, par exemple, elle a su préserver la trame de la civilisation andalouse tissée avec la sienne. En même temps, elle est devenue, depuis les temps mérinides, le centre de sa propre élite de *shurafā'*, véritable noblesse de sang et groupe parfois hégémonique de la ville, qui n'a pas toujours été d'accord avec les dynasties successives, si chérifiennes qu'elles fussent. Les rapports entre tous ces éléments à l'intérieur de la cité au XVIe siècle doivent être établis avec soin pour arriver à une compréhension plus vaste de la révolution qui balaya le pays entier.

Annales ESC, juillet-août 1990, n° 4, pp. 1019-1042.

Un examen des études sur le Maroc du XVIe siècle fait apparaître à l'évidence qu'une bonne partie des étiquettes ayant encore cours ainsi que les interprétations avancées dans les manuels en usage proviennent du livre important d'Auguste Cour, devenu classique, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger* (Paris, 1904). En particulier, Cour met l'accent sur Fès, et son interprétation de la conquête de la ville par les Sa'diens joue sur toute une gamme d'éléments clairement distingués.

D'après Cour, tout *'alim, faqīh,* personnage politique ou religieux influent du moment, peut être situé dans l'un des deux courants bien structurés et différenciés selon la *tarīqa* ou confrérie mystique dont ils font partie et qui sont, toujours d'après lui, la Qādiriyya et la Shādhiliyya. Cette seconde confrérie, beaucoup plus rigoriste, et en opposition constante à la politique des souverains dès qu'elle prend une coloration libérale, intransigeante vis-à-vis du pouvoir, a servi avant tout les intérêts du parti religieux représenté par les *shurafā'*. Malheureusement, on ne sait pas s'il parle des *shurafā'* sa'diens, des *shurafā'* de Fès, ou des *shurafā'* comme un mouvement qui implique toute la nation. C'est une question sur laquelle il faudra revenir. Cour affirme la coïncidence des intérêts des *shurafā'* et des *murābitūn* shādhilites. En revanche, ceux de la Qādiriyya seraient plus souples, plus libéraux, plus modérés, et prêts à soutenir le pouvoir établi, car ils se méfient des exagérations du mysticisme populaire. Les grands *'ulamā'* de Fès à avoir occupé des postes au temps des Mérinides et des Wattāsides (surtout au XVe siècle) seraient tous qādirites[4]. Les *zāwiya-s* qādirites font une politique pro-mérinide et anti-sa'dienne, et plus tard pro-turque, puisque les *shurafā'* sa'adiens étaient des rivaux des Turcs et que la Qādiriyya était la *tarīqa* mystique qui recevait l'appui officiel ottoman. Les Sa'diens accèdent au pouvoir grâce à l'aide de la Jazūliyya, la *tarīqa* shādhiliyya par excellence, et celle d'un parti religieux intransigeant qui regroupe des partisans du *jihād* en réaction contre l'invasion côtière des chrétiens. Seraient, en revanche, qādirites, le fameux Ahmad Zarrūq et les *'ulamā'* de Fès qui s'étaient opposés avec tant de ténacité à la prise de Fès par les Sa'diens. C'est cette théorie qui a été transmise sans être soumise à révision, et qui apparaît dans des livres tels ceux de Terrasse ou de Abun Nasr[5], pour ne citer que deux historiens dont les livres ont eu une grande diffusion et sont abondamment cités. L'hypothèse est évidemment suggestive, mais dès la première lecture, elle se révèle excessivement étroite et schématique. Tout concorde trop bien, du moins en apparence. Malheureusement, et c'est ce que je vais tenter de démontrer ci-dessous, les sources ne permettent pas de soutenir une telle hypothèse.

En second lieu, Cour affirme que les Andalous émigrés du royaume de Grenade dans la seconde moitié du XVe siècle et tout au long du XVIe siècle sont hostiles aux Wattāsides, puisque ceux-ci n'avaient pas été capables de les aider contre les chrétiens de la péninsule Ibérique et se montraient encore moins capables d'arrêter leurs conquêtes des présides et des places fortes du littoral marocain. Pour appuyer cette idée, il cite le nombre élevé d'Andalous qui auraient été affiliés à la *tarīqa* shādhiliyya-jazūliyya, qui fournit une aide précieuse aux Sa'diens lors de leur prise de pouvoir. D'après Cour, ils sont pratiquement les seuls à appartenir à cette *tarīqa* à Fès, autrement dit, ils monopolisent la branche fāsī de la Jazūliyya. Les Andalous se seraient donc intégrés au

From 1509 the first sadien Abu Abd Allah Muhammad al-Qaim, already established in the Dra and the Sus, claimed the empire for his two sons Ahmad A'raj and Muhammad al-Mahdî al-Shaykh. Their rivals in the south were Ibn Ta'fuft allied with the Portuguese and Emir Hintata of Marrakech. Ibn Ta'fuft was assassinated in 1518 and in 1524 the Sadiens killed Hintata and conquered Marrakech. Next was to lead their forces against the Wattasids who governed Fez.

parti pro-sharifien et auraient appuyé la prise de pouvoir par les Sa'diens. Théorie, encore une fois, trop étroite et qui, de nouveau, voit le principal moteur de tout ce qui se passe dans les conquêtes côtières et les réactions qu'elles provoquent. Or il est douteux que l'on puisse considérer l'émigration andalouse comme un bloc homogène et monolithique dans ses prises de positions. Certes, au Maroc et surtout dans le Nord, au XVIe siècle, tout est teint aux couleurs andalouses. Mais leur apport et leur présence, aussi évidents qu'insuffisamment étudiés, sont bien plus complexes que ce qui peut apparaître à première vue. En tout cas, l'hostilité n'éclate vraiment qu'après l'émigration qui suit la guerre des Alpujarras de 1570[6].

Ce que je me propose de faire d'abord dans le présent article, c'est de revoir les idées de Cour. J'en viens donc à examiner les épisodes qui ont conduit à la prise définitive de Fès par les Sa'diens en fixant l'attention sur le rôle, l'affiliation, les attitudes des grands *'ulamā'* et des personnages religieux contemporains qui furent, à un degré ou à un autre, protagonistes dans ces événements.

Le cadre des événements : prise de position des personnages religieux

Dès 915-1509, le premier Sa'dien, Abū 'Abd Allāh Muhammad al-Qā'im, dont l'influence était déjà solidement assise dans le Dra' et le Sūs, faisait acte de prétention à l'empire pour ses deux fils, Ahmad al-A'raj et Muhammad al-Mahdî al-Shaykh. Ils étaient dans le Sud du Maroc, en rivalité avec deux autres pouvoirs locaux représentés par Ibn Ta'fuft, leader des « moros de paz » alliés aux Portugais, et l'émir Hintāta de Marrakech. Ibn Ta'fuft fut assassiné en 1518, et en 1524 les Sa'diens tuèrent le Hintāta et conquirent Marrakech : en combinant diplomatie et force ils furent capables de vaincre ceux qui comme eux aspiraient à contrôler le Sud du pays, et purent diriger leurs forces contre les Wattāsides qui gouvernaient la région de Fès.

On tend souvent à ignorer la longue période qu'il fallut aux premiers Sa'diens pour achever l'unification du pays sous leur gouvernement. Si dans la zone méridionale leur pouvoir est consolidé à partir de 930-1524, ce n'est qu'en 956-1549, ou plutôt en 961-1554 quand la conquête de Fès devient définitive que l'on peut dire qu'ils contrôlent tout le territoire. Un intervalle de trente ans : l'appui est loin de paraître aussi unanime que le veut l'interprétation traditionnelle d'une réaction « nationale ». Il n'est donc pas inutile de passer brièvement en revue les étapes antérieures à 1549-1554 de la lutte entre Wattāsides et Sa'diens qui aboutira à la conquête de Fès[7]. Dans ces événements prennent part, en outre, des personnages qui auront un rôle décisif à jouer lors de la prise finale de la ville.

Deux ans après la conquête de Marrakech, en 932-1536, Abū l-'Abbās Ahmad b. Muhammad al-Marînî al-Wattāsî s'était fait prêter serment de fidélité comme souverain à Fès. Selon Al-Ifrānî[8] « ce serment de fidélité (fut) écrit de la main de l'*imām* 'Abd al-Wāhid al-Wansharîsî ; ce document rédigé par l'*imām* portait les signatures d'un grand nombre de jurisconsultes de Fès, entre autres, celles de Abū l-'Abbās al-Habbāk et du jurisconsulte al-Mawāsī ».

En 935-1529 Ahmad al-Wattāsî marcha contre les Sa'diens et les affronta près de Tādlā. Après la bataille, où al-Wattāsî fut battu, une paix fut réglée grâce à la médiation de personnages religieux[9]. Parmi eux se trouvaient sans doute 'Abd al-Wāhid al-Wansharîsî et Ibn Hārūn, le grand *qādî* de Fès, car une autre source nous apprend qu'ils étaient accourus à la bataille en compagnie du souverain wattāside[10]. Après avoir réorganisé ses troupes, Ahmad affronta de nouveau les Sa'diens au cours d'une bataille bien plus importante, si l'on en juge par sa résonance dans les sources[11], qui eut lieu en 943-1536 à Abū'Aqba, un gué sur le Wādî l-'Abîd. Les Sa'diens encore une fois victorieux, ont eu recours à des personnages religieux pour établir la paix et signer un traité définissant le partage territorial entre les deux gouvernants. Le traité fut conclu en présence du grand *qādî* de Fès, Ibn Hārūn, et de al-Wansharîsî qui avaient rédigé et écrit le texte[12].

En 952-1545 une nouvelle rencontre armée oppose les rivaux wattāsides et sa'diens. Cette fois, elle eut lieu sur le Derna et après cette nouvelle défaite où Ahmad fut blessé et fait prisonnier, on signa un nouveau traité à des conditions bien plus restrictives pour lui[13]. Cet épisode est particulièrement bien décrit par Mármol[14], témoin oculaire de la bataille. En 954-1547 le Sa'dien rompt la trêve établie au Derna et avance jusqu'aux portes de la ville de Fès, où il est battu au début de l'an 1548. Après avoir mis à sac la campagne et la région environnante, il assiège une première fois la ville de Fès en septembre de la même année. Les populations andalouses, à vocation essentiellement agricole, installées dans des localités de la région de Fès, semblent avoir particulièrement souffert de cette étape de la guerre[15].

Les sources arabes qui rapportent ces événements font apparaître, outre des personnages religieux considérés comme des médiateurs et des arbitres, ou comme des défenseurs du pouvoir légitime, un autre type de personnages religieux, objets d'anecdotes qui démontrent une prise de position pro ou anti-sa'dienne selon les cas et à travers lesquelles on voit que le concours prêté par les marabouts à la dynastie sa'dienne ne fut pas unanime.

Du côté pro-sa'dien les cas les plus significatifs sont :

— Abū l-Hasan 'Alī al-Sanhājī, un *malāmatī* influent et renommé dont diverses sources rapportent qu'« étant un jour sur le pont des Teinturiers à Fès, il se mit à crier, " Sortez, oh Banū Marīn, par Dieu !, nous ne vous garderons pas toujours dans notre ville " »[16].

— Le *shaykh* jazūlī Abū Muhammad 'Abd Allāh al-Gazwānī, « pôle » de son temps, qui fut emprisonné à Fès, avec ses disciples. Lorsqu'il fut libéré il abandonna la ville. Au moment où il sortait de Fès pour se rendre à Marrakech, il prit son burnous et s'écria en montrant la ville qu'il quittait, « Oh royauté de Fès, viens avec moi et allons à Marrakech », où était le Sa'dien[17].

— Abū Muhammad 'Abd al-Karīm al-Fallāh, troisième *shaykh* jazūlī, et ami personnel des deux frères sa'diens[18].

Mais le plus en vue et le plus actif parmi eux est sayyidī Abū Rawain al-Majdhūb. Il demanda, tout d'abord, une forte somme d'argent à Muhammad al-Shaykh, lui promettant en échange de le faire entrer à Fès. Il proféra aussi des menaces, à l'encontre de différents personnages religieux dont il connaissait l'attachement aux Wattāsides, pour qu'ils renoncent à l'appui qu'ils leur apportaient. Et enfin, il prédit la mort du *khatīb* de Meknès

After the battle of Abu Aqba negotiations were entrusted to Umar al-Khattâb on the Marîno-Wattâside side and Abu Rawain al-Majdub on the Sadien side. Indignant at the haughty attitude of the brothers Ahmad A'raj and Muhammad al-Shaykh, the two princes did not enter Fez until some time after the death of al-Khattab.

'Alī Harzūz et de son fils, précisément parce qu'il ne voulait pas appuyer le Sa'dien [19].

Les *shaykh-s* pro-marīnides auxquels s'adresse Abū Rawain étaient Abū 'Amr 'Abd al-Wāhid al-Zairī et Abū l-'Abbās Ahmad al-Shāhid al-Misbāhī [20], de la *zāwiya* shādhiliyya des Misbah [21]. Les sources rapportent qu'à la bataille d'Abū 'Aqba (943-1536), Ahmad al-Wattāsī, en fuite, fut sauvé par l'intervention miraculeuse de Zubayr al-Misbāhī [22]. Un autre Misbāhī, Abū 'Alī al-Hasan b. 'Isā al Misbāhī était toujours violemment anti-sa'dien lorsque Muhammad al-Shaykh entreprit la persécution des *zāwiya-s* vingt ans plus tard [23].

D'autres maîtres pro-mérinides en vue sont le célèbre *shaykh* Sayyidī Abū 'Amr al-Qastalī al-Andalusī [24], qui prédit la mort violente d'al-A'raj après l'avoir durement réprimandé, et Sayyidī 'Umar al-Khattāb : après la même bataille de Abū 'Aqba dont j'ai parlé ci-dessus, les négociations furent confiées à deux personnages, 'Umar al-Khattāb du côté marīno-wattāside et Abū Rawain al-Majdūb du côté sa'dien. Indigné par l'attitude hautaine des frères sa'diens, Ahmad al-A'raj et Muhammad al-Shaykh, 'Umar al-Khattāb leur lança : « Puissiez-vous ne jamais entrer dans Fès tant que je serai sur la surface de la terre ». Et, effectivement, les deux princes n'entrèrent à Fès que quelque temps après la mort de al-Khattāb. Al-Ifrānī ajoute que si les Banū Marīn avaient été habiles, ils n'auraient pas enterré al-Khattāb, mais ils l'auraient transporté dans son cercueil (comme avaient fait ses disciples avec al-Jazūlī), puisque le saint avait dit « tant que je serai sur la surface de la terre » [25].

Tous ces personnages apparaissent comme des magiciens se manifestant en politique. Tout se passe comme s'ils étaient les vrais maîtres, entraînant la perte de ceux qu'ils veulent perdre, ou de ceux qui ne veulent pas se plier à leurs demandes ou ne leur témoignent pas le respect dû. L'imprécation, la malédiction sont leurs armes apparentes. Les vraies sont, sans doute, leur grande capacité à influencer le peuple. Les gens au pouvoir se méfient de ces saints personnages et cherchent plus ou moins à capter leur influence et leur bénédiction [26]. Nos concepts de la sainteté sont quelque peu remis en cause par la manière dont ces saints exigent de l'argent de qui possède le pouvoir, vendent faveurs et appuis, ou retirent leurs malédictions, en exerçant un véritable chantage économique. Mais les sources sont loin de réprouver ces pratiques sans doute agréées par les classes populaires. A travers ces saints hommes, transparaît un rôle de distribution de richesse, une exploitation du pouvoir en faveur des gens sans protection. Tel est le cas de Abū Rawain, qui exigea de Muhammad al-Shaykh 500 dinars pour l'achat de la ville de Fès, et le jour même où il les reçut « distribua aux pauvres et aux malheureux tout l'argent qu'il avait reçu et ne garda pas même une seule pièce pour lui » [27].

Quant à la prise de position pour l'un ou l'autre courant, il est clair, comme le disait Berque, « qu'au marabout s'oppose le marabout » [28]. On devine, à travers ces notations éparses, un vaste courant de controverse religieuse et de remaniement de groupes. Mais on peut aussi déduire que les partisans des Sa'diens sont principalement (en dehors bien sûr des jazūlites représentés par al-Gazwānī et al-Fallāh) des *malāmatī* (des ascètes qui recherchent leur mortification par le scandale et le blâme) et des *majdhūb,* c'est-à-dire les extatiques, soit les deux formes les plus extrêmes du mysticisme et de la religiosité

maraboutique, qui attirent les classes rurales les plus démunies et les classes urbaines les plus marginales, toujours et par principe susceptibles d'appuyer un courant qui s'élève contre le pouvoir établi.

En arrivant à Fès, Muhammad al-Shaykh va se heurter à un autre type de personnage religieux (le juge, l'homme de loi, le docteur) dont la capacité d'opposition est bien plus formidable, car outre les armes de la malédiction et de la prophétie, il jouit du prestige de la Loi et a comme armes la *khutba* et la *fatwà*.

Revenons aux événements. Comme nous l'avons dit, en septembre 949-1548 Muhammad al-Shaykh assiégea la ville de Fès vigoureusement défendue par Abū Hassūn, oncle de Ahmad al-Wattāsī. Il ne put entrer dans la ville que le 31 janvier 1549. Le 28 janvier-*dhū l-hijja* 949-1549, c'est-à-dire trois jours auparavant, le grand *qādī* et *muftī* de Fès déjà mentionné plusieurs fois, Abū Muhammad 'Abd al-Wāhid al-Wansharīsī mourait assassiné par des brigands à la solde de Muhammad al-Shaykh.

D'après les sources arabes, pendant les longs mois du siège, quelqu'un avait dit à Muhammad al-Shaykh : « Vous n'aboutirez à aucun résultat et vous ne réussirez pas à vous faire proclamer souverain par les habitants de cette ville tant que le fils de al-Wansharīsī ne vous aura tout d'abord pas prêté serment de fidélité »[29]. Le sultan envoya alors des messages à al-Wansharīsī lui demandant son serment de fidélité *(ba'ya),* mais celui-ci lui répondit : « Je me suis engagé à être fidèle à ce souverain (Ahmad al-Wattāsī) ; seul un motif légal peut me dégager de mon serment et ce motif n'existe pas »[30]. Selon al-Zayyānī, le *shaykh* al-Wansharīsī, al-Zaqqāq, le *qādī* Tarūn et son frère Ahmad, excitaient la population de Fès contre Muhammad al-Shaykh : « Vous avez pris la responsabilité, disaient-ils, de reconnaître comme souverain le sultan Ahmad puis son fils. Vous n'avez pas le droit de rompre votre engagement »[31].

D'autres sources recueillent la proclamation que Muhammad al-Shaykh avait adressée aux habitants de Fès pendant le siège, où il affirmait : « Si c'est à la suite d'une capitulation que j'entre dans votre ville, je la remplirai de justice, mais si j'y pénètre de force je la remplirai de meurtres »[32]. Al-Wansharīsī répondit par une composition en vers où il disait : « Tu mens, sur la maison de Dieu ! car tu ne pratiqueras ni le bien ni la justice, puisque Dieu ne t'a attribué ni le mérite ni l'autorité et parce que tu n'es qu'un païen *(jāhil)* et un rebelle *(mu'anid)* qui ne peut tromper que l'ignorant ». « Le sultan ayant acquis la certitude que le fils de al-Wansharīsī était l'auteur de ces vers, donna l'ordre de le faire périr »[33], et il paya une bande de brigands qui réussirent à entrer dans Fès et à l'assassiner pendant qu'il enseignait la loi interprétée par al-Bukhārī, au milieu de ses disciples, à la Qarawiyyīn. Trois jours plus tard, la ville se rendait.

Al-Wansharīsī, nous l'avons vu, n'était pas le seul à avoir encouragé la tenace résistance de la ville de Fès aux Sa'diens. Comme le signale la *Chronique anonyme*[34], « les docteurs invitaient la population à résister et à continuer d'obéir au Mérinide ». Parmi eux se trouvaient les *'ulamā'* les plus prestigieux et les plus influents de Fès, ainsi que le *khatīb* de Meknès déjà cité, le célèbre 'Alī Harzūz, qui, du haut de la chaire, prêchait contre le Sa'dien : « Il n'est, j'en prends le ciel à témoin, ni *sharīf* ni *sayyid,* ni ne suit la voie de la justice ; il infeste la terre de ses produits. Allāh n'aime point le désordre. Quand on lui dit

de craindre Allāh, la présomption le porte au péché ; mais l'Enfer lui suffira, et c'est assurément un bien vilain séjour »[35]. Abū Muhammad 'Abd al-Wahhāb ibn Muhammad al-Zaqqāq était un autre juriste réputé, connu pour son militantisme en faveur du souverain marīno-wattāside. A tel point, toujours d'après la *Chronique anonyme*[36] que Muhammad al-Shaykh « rassembla son entourage pour lui annoncer qu'il allait partir en abandonnant le Garb à al-Wansharīsī, al-Zaqqāq et Harzūz », et il leur communiqua son intention d'abandonner le siège. Ce fut alors que l'on prit la décision , ultime mesure, de payer des bandits pour assassiner al-Wansharīsī afin de briser la résistance de la ville. Les sources diffèrent quant aux noms des instigateurs d'une telle mesure, ou de ceux qui touchèrent de l'argent pour donner la ville, mais elles coïncident toutes pour en attribuer la réalisation à une bande anonyme de malfaiteurs[37].

A la suite de l'entrée des Sa'diens à Fès, Ahmad et les membres de son entourage wattāside furent déportés à Marrakech. « La population de Fès Jadīd salua leur départ de cette ville par des larmes de sang »[38]. Le sultan wattāside et les membres de sa famille moururent empoisonnés dès leur arrivée à Marrakech. Abū Hassūn fut le seul à réussir à s'échapper. Il se réfugia en Espagne et demanda du secours à Maximilien, le régent, en l'absence de son oncle Charles V, puis à celui-ci en Allemagne, mais n'obtint aucune aide. Il passa après au Portugal, où on ne lui donna que six vaisseaux pour appuyer une action à partir du port septentrional de Bādis (Velez). Alors qu'il se dirigeait vers la côte marocaine, Abū Hassūn fut pris par Salāh Rā'is, beylerbey d'Alger, et conduit dans cette ville. Là, il réussit à se mettre en bons termes avec le maître d'Alger et à le décider à intervenir au Maroc. Quand il revint en janvier 960-1554 à la tête d'une troupe de Turcs, il battit le Sa'dien et Fès ouvrit ses portes aux vainqueurs. Le *sharīf* se réfugia à Marrakech[39].

Abū Hassūn entra par la Bāb al-Futuh et la ville fit une réception délirante. « Précédé de ses troupes composées d'Arabes et de Turcs, nu-tête et pleurant, il embrassait grands et petits, soulevant jusqu'à lui les enfants des fāsīs et disant : " Suis-je en vie ou vais-je mourir après cette journée où j'ai vengé Ahmad sur les gens du Sūs et les Jerawa " »[40] ? Il accorda à la population toute liberté d'action contre les originaires du Sūs et les Jerawa, de sorte que les fāsīs se mirent à les poursuivre à travers la ville et à tuer tous ceux qu'ils trouvaient. Auparavant, les partisans d'Abū Hassūn lui avaient écrit lors de son exil en lui assurant que s'il revenait au Maroc « les gens de Fès fermeraient les portes de la ville et y tueraient et couperaient la tête des Sūsī-s »[41].

Zaqqāq, qui avait été destitué et obligé de rester confiné dans sa demeure pour avoir refusé d'accorder la *ba'ya* à Muhammad al-Shaykh lors de la prise de la ville en 956-1549, retrouva toutes ses prérogatives. Il « ordonna au peuple de l'accueillir et de lui obéir : "Ce prince (Abū Hassūn), dit-il, est le survivant de vos émirs, de ceux qui ont mis le pays en état de défense, honoré les mosquées, bâti les écoles et les ponts, veillé aux affaires religieuses et civiles" »[42]. On attribue également à Zaqqāq les paroles suivantes : « Tuer un Sūsī, c'est comme tuer un Majūsī »[43], c'est-à-dire, un païen.

En *shawwāl* 961-septembre 1554, Muhammad al-Shaykh reprit Fès. Cette fois, la conquête, qui sera définitive, fut suivie d'une féroce répression. « Le xarife rentra dans Fès et dès son entrée il fit décapiter 2000 hommes illustres de

la ville »[44] disent les documents castillans ; « le sultan mit à mort tous les *shaykhs* de quartier et tous les *qādīs* de Fès »[45] précisent les chroniques judéo-marocaines. « Les personnages qui étaient en communauté de vues avec al-Wansharīsī comparurent devant le sultan et finirent par être mis à mort. Nous recourons à Dieu contre les révolutions et tout ce qui peut les amener » dit al-Qādirī[46]. Effectivement, un des premiers appelés fut al-Zaqqāq. Selon la *Chronique anonyme*[47] « il arriva malgré lui, puis s'assit devant le vainqueur sans lui faire hommage de fidélité. " Panse de baudet, lui dit le sultan, qu'est-ce qui t'empêche de me reconnaître, et pourquoi as-tu reconnu Abū Hassūn ?". " Ma panse, répondit le savant, est une panse de science et de bonnes œuvres *('ilm wa-'amal),* c'est la tienne qui est une panse d'âne bourrée d'usure et de gains illicites *(al-haram wa-l-riban wa-l-suht)* ". Le sultan le fit alors flageller, tandis que Zaqqāq récitait la *sūra du Tonnerre (Qur'ān,* XIII) contre les Infidèles. Puis le sultan lui laissa le choix de sa mort. " Choisis toi-même, répondit le *shaykh,* la manière dont tu veux mourir ". " Tranchez-lui la tête " ; " A toi aussi, reprit al-Zaqqāq, on te tranchera la tête, qui ne sera pas inhumée avec le reste de son corps " »[48].

Pendant ce temps, 'Alī Harzūz, *khatīb* et *muftī* de Meknès annonçait que jamais il ne prononcerait le nom du sultan sa'dien dans la *khutba*[49]. Il subit le même supplice qu'al-Zaqqāq ; il en fut de même pour son fils, en *dhū l-qa'da* 961-1554. Ainsi s'accomplissaient les prédictions d'Abū Rawain[50]. « Il fut arrêté avec son fils à la porte même de sa maison ; le fils fut renversé le premier : " Courage, oh mon fils, lui dit le père. Par Dieu !, nous mourons chez vous la mort du Martyr " ! Il rappelait ici le souvenir du calife 'Uthmān ibn 'Affan (assassiné par les Shī'ītes), que Dieu soit satisfait de lui »[51]. Lorsqu'on lui reprocha ces morts, Muhammad al-Shaykh répondit : « L'exercice du pouvoir dans le Maghreb nous est assuré maintenant que nous avons mis à mort ces trois hommes, Wansharīsī, Zaqqāq et Harzūz »[52]. Périrent également flagellés et décapités, à cause de leur appartenance au parti d'Abū Hassūn, le *qādi* de Fès al-Jadīd, Muhammad al-Tarūn al-Umawī al-Andalusī et son frère Ahmad[53].

Facteurs idéologiques de l'opposition aux Sa'diens

Ces récits fortement événementiels, qui résument la version traditionnelle de diverses chroniques arabes, font apparaître trois facteurs de l'opposition aux Sa'diens.

— Un pouvoir illégitime. En premier lieu, on les accuse d'être des rebelles, des usurpateurs du pouvoir. Le pouvoir n'est légitime que s'il est légal, légalité que précisément ces *'ulamā'* détiennent et enseignent. Les autorités juridiques musulmanes, et plus particulièrement les malekites, ont tendance à assimiler la sécession, l'insurrection ou la déloyauté envers l'État à l'Apostasie et donc à l'Infidélité[54]. D'où les accusations d'être des *jāhil* et des *majūs,* autrement dit des infidèles ou des païens, non musulmans que l'on peut légalement combattre et tuer. Des rebelles qui ne peuvent amener que la corruption de la terre (*Qur'ān,* V, 33-37), comme le dit Harzūz, des infidèles aux yeux de Zaqqāq qui récite la *sūra* du Tonnerre devant le sultan. Tous ces concepts sont, dans

l'Islam, très proches de celui d'hérésie[55]. Si ces *shurafā'* se posaient comme *mahdī-s* mysticisants et comme *imām-s* héritiers du patrimoine jazūlite, ce n'est pas par hasard qu'au moment de mourir, Harzūz invoque l'exemple du calife 'Uthmān assassiné par les shī'ītes.

— Une origine inférieure. Ils viennent du Sūs, ce sont des gens rustres et ignorants aux yeux des fāsīs. Les sources que je viens de citer abondamment se complaisent à narrer comment, après la prise de la ville, les courtisans marīno-wattāsides durent apprendre au nouveau sultan et à sa suite à s'habiller, à manger, à se tenir[56]. En un mot, à avoir des manières civilisées, des manières citadines. Ceci n'est qu'une manifestation de plus de l'opposition traditionnelle des gens de Fès aux nouveaux maîtres surtout quand ils sont originaires du Sud. Des faits identiques s'étaient produits lors de l'accession au pouvoir de la dynastie Marīnide[57], quand les massacres traduisirent « l'hostilité établie entre l'urbanité dédaigneuse et la ruralité conquérante »[58]. Ruralité non seulement des nouveaux gouvernants conquérants avec leurs hordes du Sud, mais aussi des personnalités religieuses qui appuient le mouvement, « cette expansion du sacré qui est une reconquête rurale sur les villes »[59].

— Un sharifisme douteux. En troisième lieu on les accuse de manque de savoir et d'absence de mérite personnel *('ilm wa-'amal)* dû à leurs propres œuvres. On exprime, en outre, des doutes sur leur ascendance sharifienne et on s'interroge sur la question de savoir si cette ascendance suffit à justifier la détention de pouvoir. C'est ce dernier point surtout qui réunit les opposants des *shurafā'*, car cette question était fort débattue à Fès depuis l'époque mérinide et il ne saurait en être autrement dans cette ville qui avait vu naître et grandir une élite politique et économique de *shurafā'*[60].

Un précédent : la rébellion sharifienne de 869-1465

Au XVe siècle en effet, l'élite sharifienne s'est élevée au sommet de la vie sociale et économique, donc politique, de la cité, de sorte que, quand surgit le défi sa'dien, la question sharifienne y était déjà vieille d'un siècle[61] car la conquête de Fès au milieu du XVIe siècle par un *sharīf* venu de l'extérieur avait été précédée de presque cent ans par la prise de pouvoir à la ville d'un *sharīf* originaire de Fès, le *mizwār al-shurafā'* Muhammad ibn 'Imrān al-Jutī, qui en 869-1465 avait détrôné et mis à mort le dernier sultan marīnide, 'Abd al-Haqq. Al-Jutī n'avait gouverné que sept ans quand il fut renversé à son tour par le premier Wattāside, fondateur de la dynastie qui allait faire face au péril sa'dien qui nous concerne. Mais de fait on peut bien apprécier la situation au XVIe siècle. Car non seulement la question sharifienne était bien posée à Fès, mais la cité était entre les mains d'une dynastie qui, dès l'origine, s'était opposée au pouvoir des *shurafā'*.

Peu de temps après son entrée dans la ville, entre les deux sièges des Sa'diens, Abū Hassūn, disent les sources, fit emprisonner Muhammad Ibn Rashīd al-Idrīsī, membre d'une des familles sharifiennes les plus réputées de la ville. Abū l-Hasan ibn Abū Mahdī 'Isà, *sharīf* 'alamī, « irrité de voir un *sharīf* emprisonné, alla intercéder en sa faveur auprès du sultan. Abū Hassūn n'accéda pas à sa demande. Il se rendit alors à la mosquée de Qarawiyyīn et,

découvrant la tête, il dit : " Par Dieu, Abū Hassūn ne demeurera pas sultan, et par la bénédiction des *shurafā'* Ibn Rashīd sortira de prison sain et sauf " »[62]. Bien sûr, ses prédictions furent accomplies.

C'est la seule indication d'une opposition sharifienne à ce moment à l'intérieur de la ville de Fès. Nous n'avons pas de renseignements qui permettent d'établir des alliances (ou des prises de parti) entre *shurafā'* fāsīs et Sa'diens dirigées contre les Wattāsides ou les *'ulamā'* de la ville. Les familles des *sharīfs* de Fès ne semblent pas jouer de rôle dans les événements qui nous occupent. Mais il faut se rappeler que celle qui excerçait la direction politique du groupe, la famille al-Jutī, était en exil à Tunis (et ne reviendra à Fez qu'en 1571) depuis la prise de pouvoir des Wattāsides, en raison de son rôle dans la rébellion de 1465.

Dans une monographie sur cette rébellion[63], j'ai eu l'occasion de décrire, au sujet de Fès, toute une série de groupes en conflit. Et parmi eux tout particulièrement, un parti pro-sharifien dont le chef, al-Waryāgli, *khatīb* de la Qarawiyyīn, fut l'instigateur de la rébellion, ainsi qu'un groupe d'illustres *'ulamā'* défenseurs de la légalité et très nettement opposés aux *shurafā'*, représentés par deux personnages très en vue, Muhammad al-Qawrī et Ahmad Zarrūq. Après le triomphe de la rébellion de 869-1465, ce dernier (qui fut forcé d'abandonner la ville de Fès peu après), refusait de prier après al-Waryāglī qu'il traitait de *gandūr* (rebelle) et de *mula'ib* (frauduleux, hypocrite), qualificatifs très proches de ceux utilisés par al-Wansharīsī envers Muhammad al-Shaykh. *Mu'anid* (rebelle), *musrif* (qui dépasse les règles), *jāhil* (païen), et personne qui prétend être ce qu'elle n'est pas, sont les adjectifs utilisés par Harzūz et Zaqqāq. Si le ton est fort semblable, les circonstances le sont tout autant : des *'ulamā'* défenseurs de la légitimité qu'ils détiennent, contre des « rebelles » qui prétendent usurper le pouvoir légalement établi (et sanctionné par eux) en vertu de leur origine sharifienne.

Nous reviendrons ultérieurement sur ces accusations et tout particulièrement sur celle qui consiste à dépasser les règles que les *'ulamā'* imputent aux partisans religieux des Sa'diens. Mais auparavant il est intéressant de noter, en effet, que lors de la prise de Fès par les Sa'diens, les hommes qui leur étaient hostiles firent le rapport avec la rébellion sharifienne de 1465. Ainsi Mármol signale qu'il était dit que le père des deux prétendants sa'diens, Muhammad ibn 'Abd al-Rahmān, descendait du « Chérif qui tua le dernier Roy de Fès de la race Benimerini »[64].

Au-delà des formulations, il y a aussi similitude dans les structures des récits des deux événements dans les sources arabes. Au cours de la rébellion de 869-1465, le fait vraiment difficile à présenter et à justifier, l'exécution du sultan légitime, fut attribué à une bande de marginaux, de malfaiteurs incontrôlés de la ville. Lors de la conquête de Fès en 956-1549, le fait équivalent fut l'assassinat de al-Wansharīsī, personnage jouissant d'un immense prestige juridique et religieux : à nouveau la responsabilité incombe à une bande anonyme de malfaiteurs. Le seul ordre donné par le sultan aux brigands, d'après la chronique semi-officielle de al-Ifrānī aurait été « d'aller trouver al-Wansharīsī et de l'entraîner hors de Fès »[65]. Bien sûr, les chroniques que nous utilisons sont toutes de l'époque sa'dienne et par conséquent elles justifient (sauf la *Chronique anonyme*) *a posteriori* les actes des membres de la dynastie régnante, et

multiplient les arguments destinés à prouver la légitimité de celle-ci. Comme le rappelle Kraemer[66], il est défendu de se rebeller contre l'*imām*, contre l'autorité établie. Dans la doctrine politique islamique il y a en effet une forte prédilection pour le statu quo. Mais, paradoxalement, cela n'empêche pas d'appuyer un *imām* qui accède au pouvoir par rébellion et établit son pouvoir en recourant aux armes. Si quelqu'un se rebelle contre l'*imām* en place, réussit à le battre et soumet le peuple, il devient l'*imām* légitime et il est interdit de le combattre et de se rebeller contre lui. En fin de compte, la légitimité repose sur la force.

Politique des notables : les 'ulama' comme groupe

Participants d'un savoir commun

Essayons de compléter les renseignements fournis par les chroniques avec les données prosopographiques tirées des dictionnaires biographiques contemporains ou postérieurs. Elles font clairement apparaître une série de liens, des chaînes de transmission et d'enseignement entre les *'ulamā'* qui participent aux événements de 1549-1554. Non seulement ils sont présentés comme un groupe cohérent, avec une idéologie déterminée, occupant une série de postes clefs dans la ville, mais encore ils sont apparentés, sans équivoque, au groupe des *'ulamā'* opposés à la rébellion sharifienne de 1465. Je vais, tout d'abord, résumer les données biographiques des plus illustres, de ceux qui ont été mentionnés à maintes reprises dans ces pages.

Ahmad ibn Muhammad al-Habbāk (m. 935-1529)[67], un des jurisconsultes les plus en vue de la ville, fut le disciple de al-Qawrī et d'Ibn Gāzī et le maître de 'Abd al-Wahhāb al-Zaqqāq.

Abū Mahdī 'Isà ibn Ahmad al-Mawāsī[68], disciple de al-Qawrī, *muftī* de Fès.

Abū l-Hasan 'Alī ibn Hārūn al-Fāsī (m. 951-1545)[69], *shaykh al-jamā'a* de Fès, un des disciples préférés et plus proches de al-Wansharīsī père et de Ibn Gāzī, il remplaça le fils de celui-ci aux postes de *qādī* et *muftī* de Fès. Il fut le maître de al-Wansharīsī, fils de l'auteur du *Mi'yar,* et de al-Zaqqāq[70]. Il enseigna à la *madrasa* Misbahiyya et à la Qarawiyyīn. Il fut *qādī* pendant dix-huit ans et *muftī* à partir de la mort de Ibn Gāzī.

Abū 'Alī al-Hasan Harzūz (m. 961-1554)[71] *Khatīb* et *muftī* de Meknès.

Abū Muhammad 'Abd al-Wahhāb al-Zaqqāq (m. 961-1554)[72], membre d'une famille fāsī célèbre de jurisconsultes, il fut le disciple de son oncle Abū l-'Abbās al-Zaqqāq, de Ibn Hārūn, al-Wansharīsī, Suqqayn et al-Habbāk. Il fut nommé *qādī* et *muftī* de Fès à la mort de al-Wansharīsī. Révoqué par Muhammad al-Shaykh il reprit ses fonctions pendant le gouvernement de Abu Hassūn.

Essayons de dévider l'écheveau en cherchant d'autres données sur les personnes mentionnées dans ces biographies.

Abū l-Hasan 'Alī ibn Qāsim al-Zaqqāq (m. 912-1507)[73], disciple de al-Qawrī et ami de Ahmad Zarrūq, voyagea à Grenade où il suivit l'enseignement du grand al-Mawwāq, *qādī* et *muftī* de cette ville. Il fut *khatīb* de la mosquée des Andalous à Fès.

Abū l-'Abbās Ahmad ibn 'Alī al-Zaqqāq (m. 931-932/1524-1525)[74], disciple de son père et maître de son neveu 'Abd al-Wahhāb, et de Suqqayn. Il fut également *khatīb* de la mosquée des Andalous.

'Abd al-Rahmān ibn 'Alī Suqqayn (m. 956-1549)[75], disciple de Ahmad Zarrūq et de Ibn Gāzī. Il fut nommé *Muftī* de Fès à la mort de Muhammad al-Qawrī mais il occupa ce poste peu de temps, car il fut bientôt remplacé par Ibn Hārūn.

Muhammad ibn Ahmad Ibn Gāzī (m. 919-1513)[76], disciple de al-Qawrī ; un des personnages les plus célèbres et les plus prestigieux de son temps, représentant le plus éminent de ce que Berque appela « l'école de Fès » et dépositaire de la tradition andalouse en matière de *fiqh*. Il enseigna longtemps à la Qarawiyyīn dont il fut *imām* et *khatīb*. Il fut nommé *qādī* et *shaykh al-jamā'a* en 891-1486. Personnage illustre aussi fut son fils : Muhammad ibn Muhammad Ibn Gāzī (m. 943-1536)[77], lui aussi *imām* et *khatīb* de la Qarawiyyīn, pendant vingt ans et *muftī* de Fès.

Tous ces noms émergent des sources accrochés comme des cerises et nous conduisent invariablement à ces trois noms :

Abū 'Abd Allah ibn Yūsuf al-Mawwāq (m. 897-1492)[78], dernier des grands savants de Grenade, il fut *qādī, muftī* et *khatīb* de cette ville. Ses disciples maghrébins les plus illustres furent Zaqqāq, Ibn Dāwūd et al-Daqqūn (m. 921-1515)[79], ce dernier, grenadin comme lui, partit en exil à Fès à la chute de Grenade et fut le disciple de Ibn Gāzī mais aussi *khatīb* de la Qarawiyyīn et maître d'un grand nombre de disciples. En plus, al-Mawwāq joua un rôle important à Grenade à la tête du groupe de *'ulamā'* qui condamna Boabdil, le dernier nasride, pour s'être rebellé contre son père, Abū l-Hasan, le sultan légitime. Les *fatwà-s* qu'il donna à ce sujet, incluses dans le *Mi'yar,* sont un clair exemple de l'attitude et des arguments des *'ulamā'* défenseurs de la légitimité et du pouvoir légal[80].

Muhammad ibn Qāsim al-Qawrī al-Andalusī (m. 872-1468)[81], *muftī* de Fès ; ses disciples les plus proches furent Ahmad Zarrūq, Ibn Gāzī, al-Zaqqāq, al-Mawāsī. Il joua un rôle de premier plan en s'opposant à la rébellion de Fès en 869-1465.

Ahmad Zarrūq (n. 846-1442 et m. 899-1493)[82], un personnage d'une telle envergure et si connu qu'il est superflu d'insister ici sur sa vie ou ses activités. Jurisconsulte réputé et respecté, il fut le disciple préféré de al-Qawrī à qui il succéda comme *muftī* de Fès jusqu'à son exil. Il fut également un important mystique, fondateur de sa propre *tarīqa*. Nous reviendrons plus tard sur sa doctrine.

Cette liste de personnages prend toute sa signification lorsqu'elle est placée sous forme de tableau synoptique : il nous indique très nettement que toutes ces personnes, unies entre elles par des chaînes d'enseignement et par des liens de parenté, se rattachent, à travers Ibn Gāzī, à deux personnages jouissant d'un très grand prestige dans la tradition juridique marocaine, al-Qawrî et al-Mawwāq, andalous tous les deux. La proportion de *nisbās* (surnom indiquant l'origine géographique) andalouses est très élevée dans le groupe qui nous occupe, ainsi que dans celui des disciples[83]. Il est clair aussi, qu'à travers ces liens, ils constituent un courant et que depuis la fin du xv[e] siècle, ils monopolisent à Fès les postes de *imām* et *khatīb* de la Qarawiyyīn, de *qādī* et de *muftī*.

Le prestige, la capacité d'influence et de pouvoir religieux et politique de ces fonctions, leur accaparement par les membres d'un réseau très déterminé sont évidents. Ils constituent une sorte de pouvoir parallèle. Il convient d'ajouter que, malgré les événements ayant suivi la prise de Fès et la répression exercée par les Sa'diens, les postes de *qāḍī* furent occupés, jusqu'au temps de Ahmad al-Mansur, par des disciples de ce même groupe [84].

Nous pouvons revenir maintenant à la thèse de Cour concernant les Andalous, les confréries et leur rôle dans les conflits à l'intérieur de la ville de Fès. Une fois analysés les *'ulamā'* significatifs, il est clair que l'élément andalou est fondamental dans la structure du groupe dominant depuis l'accession des Wattāsides jusqu'à la seconde moitié du XVIe siècle. Identifier l'immigration andalouse comme anti-wattāside et pro-sa'dienne, comme le propose Cour, est dès lors insoutenable [85].

Participants d'un soufisme commun

En ce qui concerne les confréries, le point de départ doit être, une fois encore, le groupe dominant des *'ulamā'* et en particulier la figure essentielle de Ahmad Zarrūq. Mais si les chaînes d'enseignement en loi religieuse ou en *'ilm al-zāhir* de tous ces *'ulamā'* sont claires, nous trouvons fort peu de références sur leur apprentissage mystique ou *'ilm al-bātin*. On peut déduire des connexions shādhilites dans le cas de al-Wansharīsī, qui enseignait à la Misbahiya et fut enterré auprès de Ibn 'Abbād al-Rundī [86], ou de Ibn Gāzî [87], mais toujours d'une façon plutôt floue. Le seul rapport manifeste est celui qui les unit à Ahmad Zarrūq [88]. Or ce personnage est clairement shādhilite, disciple du *shaykh* al-Zaytunī, condisciple de al-Jazūlī et comme lui fondateur d'une *tarīqa,* la Zarrūqiyya, aux évidentes connotations shādhilites. En ce qui concerne les personnages apparus tout au long de cette étude, leur obédience, lorsqu'elle est mentionnée, est toujours shādhilite. Seules varient les filiations : il s'agit de shādhilites qui se réclament soit de al-Tabba' [89] et al-Jazūlī, soit de Ahmad Zarrūq. Il semble difficile, néanmoins, d'établir la distinction avec la Qādiriyya. La Qādiriyya naquit aux VIe-XIIe siècles en Orient avec Mawlay 'Abd al-Qādir al-Jilânî. Ses préceptes arrivent au Maroc soit à travers al-Andalus, où fleurissent ses adeptes [90], soit directement d'Orient par des *shuyūkh* comme Hirzihim. Ce dernier fut le maître du Pôle d'Occident si important pour le mysticisme maghrébin, le célèbre Abū Muhammad 'Abd al-Salām Ibn Mashīsh, un *sharīf* du Djebel 'Alam. Celui-ci, à son tour, transmit sa doctrine à son disciple al-Shādhilī, dont la *tarīqa* prend le nom. Ibn 'Atā' Allāh, le troisième *shaykh* shādhilite, est un personnage d'une grande influence dans le soufisme marocain. La *tarīqa* qādiriyya demeura, à travers d'autres Pôles, en Orient, avant d'être « officiellement » adoptée par les Ottomans. C'est à travers eux qu'elle revint, avec des caractéristiques différentes, en Afrique du Nord où elle demeurait importante, surtout en Algérie, lors de la colonisation française [91].

Cour a raison d'affirmer que beaucoup d'Andalous s'étaient affiliés à la shādhiliyya [92]. Mais il faut aussi noter que deux des enfants de 'Abd al-Qādir al-Jilānī émigrèrent à al-Andalus, et s'installèrent près de Guadix. Leurs descendants s'installèrent à Grenade et ne quittèrent la ville que peu avant sa

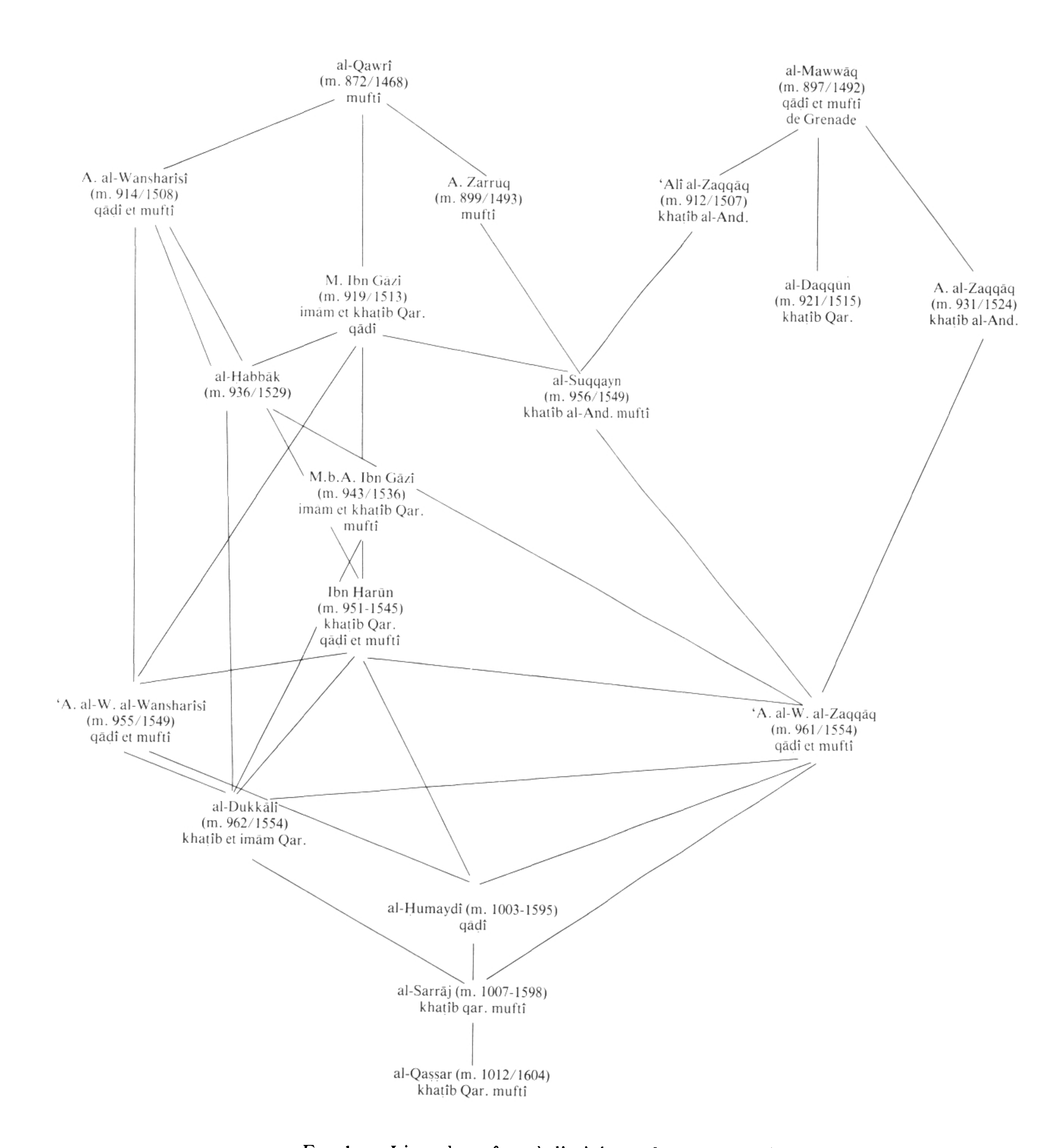


FIG. 1. — Liens de maîtres à disciples et charges occupées

prise ; ils émigrèrent alors à Fès où ils vont constituer la grande famille des *shurafā'* Jilaniyyūn ou Qādiriyyūn[93]. Et une fois qu'ils sont au Maroc, il est difficile d'établir une différence entre les deux écoles. Le *shaykh* shādhilite Sayyidî Abū l-Hasan 'Alī Salih al-Andalusī, originaire de Grenade, avait été affilié dans cette ville à la confrérie qādiriyya[94]. A Fès, il a formé de nombreux disciples, la plupart andalous. Plusieurs ont été, avec leurs propres disciples, enterrés avec le maître dans un même sanctuaire shādhilite connu sous le nom de *Radwat al-anwar* à l'extérieur de la Bāb al-Futūh de Fès[95]. Lors de la répression des *zāwiya-s* par le sultan Muhammad al-Shaykh en 1556, celui de *Radwat al-anwar* fut abandonné et tomba en ruines. A cette époque, le *shaykh* des shādhilites était encore un Andalou, Abū l-Mahasin Yūsuf al-Fāsî, d'ailleurs disciple de al-Zaqqāq et al-Dukkalī[96]. Comment établir la différence entre shādhiliyya et qādiriyya ? Je crois que l'on ne peut affirmer l'existence de la *tarīqa* qādiriyya au Maroc avant la seconde moitié du XVIe siècle. Sources en main, l'opposition qu'établit Cour entre *'ulamā'* qādirites et *'ulamā'* shādhilites n'est pas soutenable. On ne trouve pas de confrérie qādirite structurée comme telle. Bien au contraire, au cours des années qui nous intéressent, le soufisme au Maroc semble être l'héritage d'une évolution amorcée à la fin du XVIe siècle telle que l'a analysée P. Nwiya dans son étude sur Ibn 'Abbād de Ronda, « soufisme des confréries tel qu'il était surtout répandu dans les campagnes du Sud... et d'autre part soufisme des villes de caractère plus intellectuel pratiqué par des croyants qui semblent n'être affiliés à aucun groupement déterminé... »[97]. Ces derniers sont surtout des personnes « qui occupent des charges dans la communauté musulmane et sont par profession des hommes de science. Aucune tariqa ou vie commune ne les réunissait, aucun d'eux n'est dit affilié à une tariqa ou à une confrérie... on peut cependant se demander si toutes ces personnes ne pratiquaient pas la tariqa shadhilite ». Au XIVe siècle, pratiqué par des soufis dont la plupart occupent des fonctions dans la communauté musulmane ou s'adonnent à l'étude des sciences religieuses, ce soufisme est intégré à la vie de l'Islam officiel et sera le terrain où s'implantera le shādhilisme[98].

Farhat et Triki aboutissent aux mêmes conclusions en étudiant les corpus biographiques du XIIIe siècle[99] ; et selon Kably, le shādhilisme parti du Nord doit son succès à une option médiane et généralement citadine unissant des juristes mysticisants et des soufis attachés à la paix tout autant qu'à l'esprit de la Loi[100].

Ce schéma coïncide avec la typologie établie par Garcin pour le Caire du XVIe siècle à partir des dictionnaires de personnalités célèbres : « affinités des milieux de savoir, classe moyenne de l'Islam, avec le shādhilisme qui en est issu... affinités des masses misérables... avec le sufisme des *malāmatī* et des *majādib* »[101]. La conclusion doit être que l'élite intellectuelle, concentrée dans les villes, participe en même temps que d'un savoir commun, d'un soufisme commun.

Dans l'ouvrage, encore inédit, *Tuhfat ahl al-sadīqiyya fī asānid al-tā'ifa al-jazūliyya wa-l-zarrūqiyya*[102], on peut trouver la liste des maîtres, mais aussi et surtout des disciples des deux grands mystiques du XVe siècle marocain, al-Jazūlī et Zarrūq. Après une première lecture superficielle et en attendant qu'une édition et qu'une étude soient faites[103], on peut constater que parmi les

disciples de Zarrūq on ne trouve aucune appellation qui fasse référence à des formes de mysticisme extrême. Si quelque chose distingue Zarrūq, c'est l'insistance et la constance de sa lutte contre tout ce qui dépasse la règle, contre toute exagération ou toute innovation qu'il accuse de *bida'*[104], c'est-à-dire, innovation réprouvable selon la Loi. Dans ses œuvres *'Uddat al-murid* et *Al-radd 'alà ahl al-bida'*[105], il parle dans les termes les plus durs de ces saints populaires, affirmant qu'ils n'attirent que la plèbe rurale et urbaine, les gens les plus ignorants et les plus rustres qu'ils abusent « au bénéfice des gouvernants du monde »[106]. Il les accuse à maintes reprises d'attirer à eux les pauvres au bénéfice des despotes *(zalama),* dont ils tirent à leur tour des dons matériels. En se mêlant au pouvoir et aux gouvernants, ils en viennent à croire au *fāṭimī,* c'est-à-dire, au *mahdī*[107]. Le passage suivant, que je cite *in extenso* dans la tradution de Khūsaim, est particulièrement significatif quant à l'attitude de ses adeptes au cours des événements que nous venons d'analyser. Après avoir averti des dangers qui peuvent dériver de la croyance dans le *mahdī* il poursuit : « Suppose, with all the catastrophes emerging from this belief, that the Fātimī is at the gate of your city. How can you forget the pledge of allegiance *(bay'a)* to its ruler in your heart ? You cannot revolt against him because of his pledge. This is if Fātimī is true. How is it then when the whole issue is not confirmed and might never happen »[108] ? Al-Jazūlī, le fondateur de la confrérie à laquelle se rattachent les personnages religieux partisans des Sa'diens, disait : « Assemblée des musulmans, ne savez-vous pas que l'Élu est près de moi et que le pouvoir qu'il avait est en ma main ? Quiconque me suivra sera son fidèle ; quiconque refusera de me suivre ne le sera point. Le Prophète m'a déclaré : " Tu es le Mahdi ! Que celui-là aille à toi qui voudra être comblé de bonheur "[109]. Et Muhammad al-Shaykh se faisait aussi appeler al-Mahdī. De son frère aîné, selon les sources arabes, les gens disaient : « Voilà le Fatimide attendu qu'a promis le Chef de la Loi *(sāhib al-shari'a)* comme devant paraître à la fin des temps »[110]. Il faut de nouveau rappeler les paroles attribuées à 'Alī Harzūz, le *muftī* de Meknès tué par le Sa'dien, citant, avant de mourir, l'exemple du calife 'Uthmān assassiné par les shī'ītes. Les shī'ītes croient au *mahdī,* c'était donc une façon de mettre en doute l'orthodoxie des Sa'diens.

Mais la citation de Zarrūq qu'on a vue plus haut nous ramène à la troisième objection faite aux Sa'diens à laquelle j'ai déjà fait allusion : leur condition de *shurafā'* et la prétention que ce titre justifie la détention de pouvoir.

On sait que la légitimité de la lignée sharifienne des Sa'diens fut contestée par leurs contemporains. On peut en trouver la preuve, par exemple, dans la *Chronique anonyme*[111] — si souvent citée dans ces pages et si opposée à la dynastie — mais aussi dans al-Ifrānī[112]. L'appellation de Banū Sa'd qu'ils ne permirent jamais d'utiliser en leur présence les apparentait d'ailleurs à la famille de la nourrice du Prophète, démentant ainsi leur lignée sharifienne. Mais celle-ci est jusqu'à un certain point une préoccupation secondaire. Ce qui importe, ce qui est l'objet du débat, c'est de savoir si la lignée sharifienne, si l'origine (arabe, de surcroît) justifie ou rend légitime la détention du pouvoir et la direction de la communauté musulmane. Zarrūq aimait, paraît-il, citer l'*imām* Ibn Hanbal qui prétendait « que si le souverain était un saint homme, il était supérieur à tous les saints de la nation et que, s'il était irreligieux, un saint du peuple valait mieux que lui »[113]. « D'ailleurs, ajoutait Zarrūq, la noblesse

de l'homme consiste dans la perfection de sa religion, de son extérieur et de son humanité, et non pas dans les mérites de ses ancêtres : il n'y a point de plus grand titre à la noblesse que la crainte de Dieu »[114]. Au contraire Jazūlī maintenait : « La puissance de l'homme ne provient ni de la considération dont il est l'objet ni de la tribu qui l'a vu grandir, mais de la noblesse de son origine ; je suis *Sharīf,* mon origine est noble, mon ancêtre est le Prophète de Dieu, de qui je suis plus près qu'aucune créature... »[115].

Il est hors de doute qu'aux premiers temps de la dynastie, le mourabitisme jazūlite et le sharifisme sa'dien ont eu des intérêts communs. L'image de jazūlisme militant dont se drapaient les Sa'diens devait cesser, cependant, environ deux ans après la conquête de Fès, dès que le sultan Muhammad al-Shaykh « ordonna une persécution contre les chefs des *zāwiya-s* et les gens qui prétendaient au rôle de *shaykh* parce qu'ils présentaient un danger pour son royaume naissant. Le peuple avait en effet beaucoup de foi en ces saints personnages, leur vouait une grande amitié, observait le moindre signal donné par eux et prenait comme règle de conduite l'interprétation qu'il donnait aux différentes phrases prononcées par eux. On a vu que c'était grâce à eux que son père Abū 'Abd Allāh al-Qā'im était parvenu au pouvoir, et qu'il n'avait pu pénétrer à la chambre de la royauté que par leur porte »[116].

Mais les deux citations de Zarrūq et de al-Jazūlî que nous venons de mentionner nous amènent à parler d'un débat qui semble avoir atteint une importance capitale dans la Fès de l'époque : la contestation de l'idée de lignée ou d'origine comme seule source du mérite, du prestige et de l'honneur et la revendication, en revanche, du mérite personnel par les œuvres, la connaissance et l'observance religieuses, par la qualité individuelle : la responsabilité individuelle donc, indépendamment de l'origine. C'est un débat tout à fait contemporain des préoccupations de la Renaissance européenne. Ceux qui défendent l'idée du mérite personnel par les œuvres affrontent toujours l'élite politique et sociale des *shurafā',* groupe par ailleurs hégémonique et prépondérant dans bien des aspects de la vie de la ville. La polémique sur les Bildiyyīn, qui commence précisément au milieu du XVIe siècle fut l'occasion d'une des manifestations les plus aiguës de cet échange[117]. Les Bildiyyīn, des musulmans d'origine juive et riches marchands de la ville de Fès, entrèrent en rivalité économique et professionnelle avec les *shurafā'* au sujet du monopole de la Qaysariyya de Fès. Les *shurafā'* tentèrent de les faire expulser et y réussirent à plusieurs reprises en alléguant l'origine juive de ces commerçants.

La polémique autour des Bildiyyīn, l'existence même de ce groupe en rivalité avec les *shurafā',* sont importants pour notre compréhension des problèmes que nous sommes en train d'analyser. Il existe à Fès un courant ou un groupe pour qui les fondements du prestige ont leurs racines dans un mythe d'origine (origine arabe, origine sharifienne), mythe qui, dans la ville, est utilisé comme élément de propagande dans un contexte socio-politique de rivalités ethniques et de conflits internes pour tenter d'asseoir la prépondérance d'un groupe. Je crois que ce mythe d'origine est, dans les années qui nous concernent, le seul trait d'union entre les *shurafā'* sa'diens venus du Sud et les *shurafā'* citadins de Fès. Je n'ai pu trouver aucun lien politique, ni connivence, entre les deux groupes. A aucun moment, avant ou après la prise de la ville, les *shurafā'* sa'diens n'ont cherché la collaboration ou la complicité des *shurafā'* fāsis.

J. Berque, dans *L'intérieur du Maghreb* [118], parle du sharifisme, fondé sur le lignage, comme principe pour la formation d'une classe, d'une aristocratie qui par-dessus les frontières régionales a les mêmes intérêts et les mêmes loyautés. Dans une œuvre postérieure, *Ulémas, fondateurs...,* [119], il semble, si je comprends bien, avoir changé d'avis, puisqu'il remarque avec insistance que les *shurafā'* étaient peu nombreux au XVI[e] siècle et fragmentés en différents groupes. L'analyse des événements qui nous concernent semble plutôt appuyer cette seconde interprétation. Ce que nous avons trouvé, c'est un groupe dominant dans la ville de Fès qui s'oppose au nouveau pouvoir des Sa'diens aussi parce qu'ils sont des *shurafā'* et que l'expérience à l'intérieur de leur propre ville leur a fourni des arguments à l'encontre des prétentions hégémoniques des *shurafā'* sa'diens lorsqu'ils invoquent les privilèges attachés à leur origine.

Cela est de nouveau illustré par la polémique entre Bilddiyyīn et *shurafā'* : une phase importante de cette rivalité correspond au règne de Ahmad al-Wattāsī, au moment où les Bildiyyīn accèdent à la Qaysariyya. Les shurafā' qui y avaient leurs négoces protestèrent auprès du sultan et lui demandèrent de les faire expulser. Ahmad al-Wattāsī décida de solliciter l'opinion des *fuqahā'* de Fès. Les sources rapportent la réponse de dix-sept jurisconsultes : ils sont unanimes à soutenir que l'origine ne peut être un motif de discrimination légale entre musulmans, et que l'expulsion ne pourra être exécutée que s'il y a preuve de malhonnêteté commerciale ou de fraude. Parmi les *fuqahā'* qui procurèrent des *fatwà-s* au sultan, et en vertu desquelles celui-ci proclama le droit à la permanence dans la Qaysariyya des commerçants d'origine judéo-convertie, on trouve les noms de 'Abd al-Wāhid al-Wansharīsī, al-Habbāk, 'Abd al-Wahhāb al-Zaqqāq, Ibn Hārūn, 'Alī Harzūz, 'Abd Allāh ibn Muhammad al-Qawrī, etc. [120], c'est-à-dire, les mêmes *'ulamā'* qu'intégra l'opposition aux Sa'diens.

★

Avec la dynastie sa'dienne, on assiste au développement d'un régime qui, pour la première fois au Maghreb, ne se base point sur une solidarité tribale ni sur une doctrine religieuse [121], mais accède au pouvoir à travers un exercice diplomatique et l'emploi de la force à l'intérieur du système pré-existant des autorités locales et du gouvernement central. Peu embarrassés par des scrupules religieux, il n'hésitent pas à se servir du religieux et en particulier de certains groupes bien déterminés, comme la Jazūliyya et ceux qui pratiquent des formes extrêmes de religiosité. Ils réprimeront ces groupes avec dureté après avoir achevé l'unification du pays et l'établissement d'un pouvoir central fort.

Si, dans leur exercice de la diplomatie et de la propagande, ils présentent une image de religiosité et de lignée sainte, dès qu'ils obtinrent le pouvoir cette image deviendra leur justification et leur source de légitimité.

Les événements de la conquête de Fès montrent une société civile et citadine en tension extrême avec le pouvoir politique imposé par la force militaire, et de surcroît étranger (ce Sūs méprisé). Si le nouveau pouvoir se sert du religieux pour légitimer, au moyen d'un mythe des origines, sa prétention à l'autorité politique et si dans son étape d'ascension il cherche l'appui de ces courants qui considèrent que les origines et la lignée procurent la carte de sainteté, il se

heurte à Fès à un autre groupe qui, lui aussi, se sert du religieux. C'est un groupe cohérent et charpenté de *'ulamā'* citadins de tradition rationaliste pour qui aucun pouvoir n'est légal s'il n'a pas été sanctionné par ses membres, et qui a l'habitude de partager l'autorité ou de l'exercer par-dessus la tête des sultans. Ce groupe, fier de sa science et de ses réalisations, n'admet pas la prétention de la lignée comme seule source de sainteté, ni le droit à une hégémonie quelconque sur la communauté des musulmans ; il se méfie tout autant des manifestations mystiques extrêmes qui lui sont étrangères que du sharifisme qu'il voit teinté de mahdisme et donc d'hétérodoxie. Mais les événements de Fès sont aussi illustratifs sur les *loci* du pouvoir, sur les idées et les symboles de légitimité au Maroc à l'avènement de la première dynastie chérifienne.

E. Gellner a affirmé que les *'ulamā'* étaient très influents en déterminant la nature générale de la société que gouverne l'*imām,* mais qu'ils étaient incapables d'influer sur le choix de l'*imām* même puisqu'ils étaient obligés de ratifier tout *imām* qui s'imposait par la force des armes. Il insiste sur le fait que le verdict des *'ulamā'* au sujet de la légitimité se place après l'événement, et donc ratifie un pouvoir de fait plutôt qu'il ne porte un jugement sur lui [122]. Ce ne fut pas le cas à Fès, comme nous l'avons vu. Les *'ulamā'* furent tout à fait nets et déterminés dans leur jugement de la légitimité des *shurafā* sa'diens comme chefs de la communauté avant, pendant et après l'événement. Opiniâtres, ils étaient convaincus de leurs droits de déterminer la légitimité du sultan au point de le payer de leur vie. Ils empêchèrent Muhammad al-Shaykh de prendre Fès et ne furent vaincus que par l'extermination. Tous les faits examinés ici montrent combien le sultan avait besoin de sa *ba'ya,* comment il essaya de l'obtenir, sa rage impuissante. Il fut sur le point d'abandonner Fès. En fait, l'interprétation que donne Cl. Geertz de la nature de l'autorité au Maroc éclaire ce point de façon pertinente. Geertz a fait remarquer que le sultanat du Maroc réunissait ce qui dans d'autres parties du monde arabo-musulman était des principes opposés : le principe que l'*imām* est *imām* parce qu'il est qualifié comme tel par un pouvoir surnaturel (il est *sharīf,* personnalité charismatique) et le principe que l'*imām* est *imām* parce que les porte-parole qualifiés de la communauté (c'est-à-dire, les *'ulamā'* dans ce cas) l'ont collectivement accepté comme tel [123]. Je pense que c'est l'éclairage sous lequel on doit voir les événements de Fès décrits plus haut.

Al-Ifrānī, chroniqueur officiel de la dynastie et son principal apologiste, va dans le même sens en décrivant comment Abū 'Abd Allāh Muhammad al-Qā'im, père de al-Shaykh, devint le chef : « Tous ces auteurs (ses propres sources) sont donc unanimes sur ce point, que Abū 'Abd Allāh Muhammad ne prit le pouvoir que sur l'invitation des saints personnages et avec l'autorisation des docteurs pratiquant religieusement leur foi. Point n'est besoin d'autre témoignage pour prouver qu'ils admettaient l'authenticité de la noble origine des Sa'diens car, sinon, ils n'eussent point spécialement choisi cette famille pour l'élever au pontificat suprême, honneur qui ne peut être goûté que par un chérif légitime » [124].

Ainsi, même pour ceux qui croient qu'être *sharīf* légitimise l'exercice du pouvoir est nécessaire la sanction des *'ulamā'*.

Mercedes García-Arenal
CSIC Madrid

NOTES

Je remercie Michael Brett, Halima Farhat et Lucette Valensi d'avoir lu cet article manuscrit, et de leurs critiques et indications. Je dois mentionner aussi ma reconnaissance à The Institute for Advanced Study, Princeton, qui m'accueillit comme membre l'année 1988-1989, et où cet article fut écrit et discuté.

1. Voir M. BRETT, « Problems in the Interpretation of the History of the Maghrib in the Light of Some Recent Publications », *Journal of African History,* 13, 1972, pp. 489-506 et surtout « Morocco and the Ottomans : The Sixteenth Century in North Africa. (Review Article) », *Journal of African History,* 25, 1984, pp. 331-341.

2. Ch. A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord,* seconde édition revue et corrigée par R. LE TOURNEAU, Paris, 1978, II, p. 204 ss.

3. J. ABUN-NASR, *A History of the Maghrib,* seconde édition, Cambridge, 1975, pp. 202-203.

4. Les Banū Wattās, apparentés aux Mérinides, furent régents et vizirs de ceux-ci depuis 823-1420. Ils gouvernèrent après les Banū Marīn, dans le Nord du Maroc, entre 1471 et 1554. Voir A. COUR, *La dynastie marocaine des Beni Wattās,* Constantine, 1920.

5. H. TERRASSE, *Histoire du Maroc,* Casablanca, 1950, II, p. 166. J. ABUN-NASR, *op. cit.,* p. 208 ; Ch. A. JULIEN, *op. cit.,* p. 207.

6. M. GARCÍA-ARENAL, « Vidas ejemplares : Sa'īd ibn Faraŷ al-Dugālī (m. 987-1579) un granadino en Marruecos », *Actas del Coloquio « Relaciones de la peninsula Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI » (Madrid, Dic. 1987),* Madrid, 1988, pp. 453-485 et « Los andalusíes en el ejercito sa'di : un intento de golpe de estado contra Ahmad al-Mansūr », *Al-Qantara,* V, 1984, pp. 169-202.

7. Une relation détaillée des événements peut se trouver dans les livres cités dans les notes 2, 3, 4 ainsi que dans R. LE TOURNEAU, « Fès et la naissance du pouvoir sa'dien », *Al-Andalus,* 18, 1953, pp. 271-294.

8. Al-IFRĀNĪ, *Nuzhat al-hādī,* édité et traduit par O. HOUDAS, Paris, 1889, p. 58/31.

9. Al-IFRĀNĪ, p. 39/20, SIHM, *Portugal,* II, p. 528.

10. Ahmad IBN AL-QĀDĪ, *Al-Muntaqà al-Maqsur,* M. RAZZŪQ éd., Rabat, 1986, I, p. 621.

11. Diego DE TORRES, *Relación del origen y suceso de los Xerifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante,* M. GARCÍA-ARENAL éd., Madrid, 1980, p. 106, SIHM, *Portugal,* III, pp. 44-45, 59-66, *Espagne,* I, pp. 77-81 ; AL-IFRĀNĪ, p. 39/20 ; cette bataille fut même le sujet de récits et de poèmes oraux, selon A. L. DE PREMARE, *Sidi 'Abd-er-Rahman el-Mejdub,* Paris-Rabat, 1985, p. 47.

12. AL-IFRĀNĪ, pp. 40-41/20-21.

13. D. DE TORRES, p. 140 ; SIHM, *Portugal,* IV, pp. 187-190.

14. Luis DEL MÁRMOL, *Descripción General de Africa,* Grenade, 1573, I, f° 249 r°-256 v°.

15. H. TERRASSE, *Histoire du Maroc,* II, p. 166. MÁRMOL évoque ainsi une de ces bourgades andalouses, Medgara, à cinq lieues de Fès : ayant été, autrefois, détruite et dépeuplée... « le roi de Fès (le Wattāside) la donna à des morisques venus en Berbérie du royaume de Grenade en l'an de Grâce de 1497. Ils la peuplèrent et installèrent tout autour un beau jardin planté d'arbres occupant plus de deux lieues, où ils élevaient le ver à soie et cultivaient des champs de canne à sucre. Par la suite, au cours de la guerre du Xerife Mahamete (Muhammad al-Shaykh) ces Andalous furent très maltraités lorsque, ayant fait prisonnier Hamete roi de Fès à la bataille du Derna, il mit son armée tout près de cette ville et fit détruire les jardins du Zuagin, fit arrêter la plupart des voisins et les fit décapiter en sa présence, pensant ainsi effrayer ceux de Fès », MÁRMOL, II, 83-84.

16. AL-IFRĀNĪ, p. 54/29.

17. AL-IFRĀNĪ, p. 38/20. Voir aussi IBN 'ASKAR, *Dawhat al-nashir,* A. Graulle trad., *Archives marocaines,* XIX, Paris, 1913, p. 73 ; IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat al-iqtibas,* Rabat, 1974, pp. 440, 469 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwat al-anfās* (Fès 1316-1898), II, 209.

18. Muhammad Al-Mahdī al-Fāsi, *Mumti' al-asmā'* (Fès, 1313-1869), p. 48 ; Ibn 'Askar, *Dawha*, p. 172.

19. Al-Ifrâni, pp. 53/54/28-29 et 60/32 ; Ibn 'Askar, pp. 134, 139.

20. Al-Ifrânī, loc. cit.

21. A. L. de Premare, *op. cit.*, pp. 47-48.

22. Al-Qadiri, *Nashr al-Mathânî*, traduit par E. Michaux-Bellaire, *Archives marocaines*, XXIV, 1917, I, pp. 227-228.

23. Al-Ifrâni, p. 77/41.

24. Al-Ifrâni, p. 43/22.

25. Al-Ifrâni, p. 40/21.

26. A. L. de Premare, *op. cit.*, p. 104.

27. Al-Ifrânī, p. 53/28.

28. J. Berque, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle*, Paris-La Haye, 1958, p. 65.

29. Al-Ifrâni, p. 61/32.

30. Al-Ifrâni, p. 61/33.

31. Al-Zayyani, *Histoire de la dynastie Sa'dide, extrait de al-Targuman al-mu'rib.* Texte, traduction et notes R. Le Tourneau. ROMM, 23, 1977, p. 18.

32. *Chronique anonyme de la dynastie Saadienne*, G. S. Colin éd., Rabat, 1934, traduit dans E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger, 1924, p. 367.

33. *Id.*, p. 368.

34. *Id.*, p. 366.

35. *Id.*, p. 367.

36. *Id.*, p. 368.

37. Al-Ifrani, p. 61/33 ; Ibn 'Askar, pp. 97-98 ; *Chronique anonyme...*, p. 367. Ibn al-Qadi, *Durrat al-hijā*, Le Caire, 1970-1972, III, p. 139.

38. *Chronique anonyme...*, p. 371.

39. H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, II, p. 167.

40. *Chronique anonyme...*, pp. 373-374.

41. Lettre de Sa'id b. Ahmad à Abū Hassūn : « Por Dios juro a Vuestra Alteza que me dixo un vuestro amygo de Fes que si oyesen los de fez que estara Vuestra Alteza desta parte de la mar, que cerrarían las puertas los de Fez y matarían y cortarían la cabeza a los Çuçies », SIHM, *Espagne*, I, p. 631. Voir aussi *id.*, pp. 632-633.

42. *Id.*, p. 376.

43. Al-Nāsirī, *Kitāb al-istiqsā'*, Casablanca, 1949, V, p. 29.

44. SIHM, *Espagne*, docs LXVIII et LXIII. D. de Torres, *Relación...*, p. 278.

45. G. Vadja, « Un recueil de textes historiques judéo-marocains », *Hespéris*, 35, 1948, p. 318 ; L. Brunot, E. Malka, *Textes judéo-arabes de Fès*, Rabat, 1939, p. 11.

46. Al-Qādiri, *Nashr al-mathānī*, I, p. 230.

47. *Chronique anonyme...*, dans Fagnan, p. 377 ; dans Colin, p. 22.

48. Loc. cit. Aussi, al-Ifrânī, p. 59/31-32 ; Ibn 'Askar, p. 100. Une version un peu différente dans al-Nāsirī, *Istiqsā'*, V, p. 29 selon laquelle Muhammad al-Shaykh aurait dit à Zaqqāq : « Tu n'es qu'un sac *(ziqq)* d'erreur et d'égarement *(dalā)* » ; « Je suis, répondit Zaqqāq, un sac de *'ilm* et bonne guide *(hidāya)* ».

49. *Chronique anonyme...*, p. 377.

50. Al-Ifrâni, p. 60/32, Ibn 'Askar, p. 144.

51. IBN 'ASKAR, p. 144.

52. *Chronique anonyme...*, p. 377.

53. IBN AL-QĀDĪ, *Durra,* II, p. 203 n° 647 et I, p. 167, n° 199 ; *Jadhwat*, pp. 241 et 247 ; AL-KATTANI, *Salwa,* III, p. 250.

54. L. KRAEMER, « Apostates, rebels and Brigands », *Israel Oriental Studies,* X, 1980, pp. 34-73.

55. B. LEWIS, « Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam », *Studia Islamica,* 1, 1953, pp. 43-64, et « Usurpers and Tyrants : Notes on Some Islamic Political Terms », *Logos Islamikos : Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens,* R. SAVORY et D. AGIUS éds, Toronto, 1984, pp. 259-267.

56. AL-IFRĀNĪ, pp. 49-56/29 et surtout *Chronique anonyme...*, pp. 378-379.

57. M. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age,* Paris, 1986, p. 271 ss.

58. *Id.*, p. 272.

59. J. BERQUE, « Ville et université. Aperçu sur l'histoire de l'école de Fès », *Revue historique de Droit français et étranger,* 1949, p. 85.

60. De semblables anecdotes autour des mêmes questions se produisaient déjà à Fès deux siècles auparavant. Voir Abū 'Abd Allāh al-Maqqarī s'affronter au *mizwār al-shurafā'* au temps d'Abū 'Inān dans Ahmad BĀBĀ, *Nayl al-ibtihāj,* publié en marge du *Dibāj* de IBN FARHUN, Beyrouth, s. d., p. 263.

61. Voir Abdelahad SEBTI, « Au Maroc : sharifisme citadin, charisme et historiographie », *Annales ESC,* 1986, n° 2, pp. 433-451.

62. IBN 'ASKAR, p. 40.

63. M. GARCÍA-ARENAL, « The Revolution of Fās in 869-1465 and the Death of Sultan 'Abd al-Haqq al-Marīnī, BSOAS, XLI, 1978, pp. 43-66.

64. MÁRMOL, *op. cit.*, II, p. 443.

65. AL-IFRĀNĪ, p. 61/33. IBN 'ASKAR, p. 97.

66. Id., p. 36.

67. IBN AL-QĀDĪ, *Durra,* I, p. 44 n° 135, *Jadhwat,* p. 133 n° 72 ; Ahmad BĀBĀ, Nayl, p. 90 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwa,* III, p. 249.

68. IBN AL-QĀDĪ, *Durra,* III, p. 192, n° 1179. A. BĀBĀ, *Nayl,* p. 194.

69. IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat,* p. 447, n° 533 ; IBN 'ASKAR, p. 94 ; IBN AL-QĀDIRĪ, *Nashr,* I, p. 13.

70. IBN AL-QĀDĪ, *Durra,* III, p. 139, n° 1094 ; IBN 'ASKAR, pp. 41 et 97-98 ; A. BĀBĀ, *Nayl,* p. 16 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwa,* II, p. 146.

71. IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat,* p. 108, n° 32 ; IBN 'ASKAR, p. 144.

72. IBN AL-QĀDĪ, *Durra,* II, p. 388, n° 1092 ; *Jadhwat,* p. 454, n° 495 ; IBN 'ASKAR, p. 100 ; A. BĀBĀ, *Nayl,* p. 11.

73. IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat,* p. 476, n° 532 ; A. BĀBĀ, *Nayl,* p. 211 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwa,* II, p. 84.

74. IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat,* p. 133, n° 71 ; A. BĀBĀ, *Nayl,* p. 90 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwa,* III, p. 248.

75. AL-KATTĀNĪ, *Salwa,* II, p. 159 ; A. BĀBĀ, *Nayl,* p. 152 ; IBN 'ASKAR, p. 104 ; IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat,* p. 407, n° 421 ; *Durra,* p. 362, n° 1005.

76. IBN 'ASKAR, p. 85 ; A. BĀBĀ, *Nayl,* p. 359 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwa,* II, p. 73 ; IBN AL-QĀDĪ, *Durra,* II, p. 147, n° 662.

77. IBN AL-QĀDĪ, *Durra,* II, p. 163, n° 636.

78. IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat,* p. 319, n° 328 ; A. BĀBĀ, *Nayl,* p. 345 ; AL-QĀDIRĪ, *Nashr,* I, p. 62 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwa,* III, p. 96.

79. AL-KATTĀNI, *Salwa*, III, p. 248 ; A. BĀBĀ, *Nayl*, p. 75 ; AL-QĀDIRĪ, *Nashr, I, p. 96.*

80. Voir F. DE LA GRANJA, « Condena de Boabdil por los alfaquíes de Granada », *Al-Andalus*, XXXVI, 1971, pp. 145-176.

81. IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat*, p. 319, n° 329 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwa*, II, p. 116 ; A. BĀBĀ, *Nayl*, p. 116.

82. IBN AL-QĀDI, *Jadhwat*, p. 128, n° 66 ; A. BĀBĀ, *Nayl*, p. 84 ; AL-KATTĀNI, *Salwa*, III, p. 183. Les références sont très nombreuses. J'ai surtout fait usage de A. KHUSHAIM, *Zarruq the Sufi*, Tripoli, 1976.

83. Parmi les plus connus :
— Muhammad b. 'Alī al-'Uddī al-Andalusī (m. 975-1567), né à Grenade avant la conquête de la ville, émigra à Fès avec sa famille où il fit ses études avec Ibn Gāzī et al-Daqqūn. Il était connu par ses connaissances en matière de lecture du Coran et par ses exemplaires du livre saint, très appréciés pour leur belle calligraphie. (IBN AL-QĀDI, *Durra*, II, p. 213, n° 659, *Jadhwat*, p. 206 ; AL-KATTĀNI, *Salwa*, III, p. 282).
— Abū 'Abd Allāh al Kārāsī al-Andalusī (m. 964-1556) *qādī* de Tétouan et auteur de *'Arūsat al-masā' il fī lī Banī Wattās min al-fada'il*, une *urjūza* sur les Wattāsides. Il fut disciple de al-Mawwāq à Grenade et à Fès de al-Wansharāsī, Ibn Gāzī, Zarrūq, al-Zaqqāq (IBN'ASKAR, p. 44).
— Abū-l-Qāsim b. Ahmad b. Ziyād al-Andalusī al-Garnatī (m. 944-1532) *faqīh*, et *'adūl*, disciple de Ibn Hārūn. (IBN AL-QĀDI, *Jadhwat*, p. 110, n° 37. *Durra*, III, p. 285, n° 1360 ; AL-KATTĀNĪ, *Salwa*, III, p. 315).

84. — Abū Muhammad 'Abd al-Rahmān al-Dukkālī (m. 962-1554), *khatīb* et *imām* de la Qarawiyyīn, disciple de Ibn Gāzī, al-Zaqqāq, al-Habbāk, Ibn Hārūn, al-Wansharīsī. (IBN AL-QĀDĪ, *Jadhwat* ; A. BĀBĀ, *Nayl*, p. 152 ; IBN 'ASKAR, p. 101 ; AL-KATTĀNI, *Salwa*, II, p. 130).
— Abū Muhammad 'Abd al-Wāhid al-Humaydī. *Qādī* de Fès en 970-1562 jusqu'à sa mort en 1003-1595. Disciple de al-Wansharīsī et de al-Zaqqāq (IBN AL-QĀDI, *Durra*, III, p. 142, n° 1097 ; AL-KATTĀNI, *Salwa*, II, p. 60 ; AL-QĀDIRI, *Nashr*, I, p. 60).
— Abū Zakariyyā Yahyà b. Muhammad al-Sarrāj al-Andalusī. *Khatīb* de la Qarawiyyīn et *muftī* en 981-1573 jusqu'à sa mort en 1007-1598. Disciple de al-Zaqqāq et al-Wansharāsī. (IBN AL-QĀDI, *Durra*, III, p. 341, n° 1464 ; AL-KATTĀNI, *Salwa*, II, p. 57 ; AL-QĀDIRĪ, *Nashr*, I, p. 109).
— Abū 'Abd Allāh Muhammad b. Qāsim al-Qassar al-Andalusi. A la prise de Grenade son père vint s'établir à Fès où il naquit en 938-1531. Succéda à al-Sarrāj dans la charge de *muftī* et *khatīb* de la Qarawiyyīn (m. 1012-1604). (IBN AL-QĀDĪ, *Durra*, II, pp. 153-162, n° 632 ; AL-KATTĀNI, *Salwa*, II, p. 62 ; AL-QĀDIRĪ, *Nashr*, I, p. 136).

85. « El Xarife... no está bien con Andaluzes, no toma consejo de ninguno del Reyno de Feez », SIHM, *Espagne*, I, p. 339.

86. Vid. M. BENCHEKROUN, *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattāsides*, Rabat, 1934, p. 413 et références.

87. M. BEN CHENER, *Études sur les personnages mentionnés dans l'Idjāza du Cheikj 'Abd el-Qādir el-Fāsy*, Paris, 1907, p. 40.

88. BEN CHENEB, *op. cit.*, p. 100.

89. Abū Fāris 'Abd al-'Azīz al-Tabba' (m. 914-1508), disciple de al-Jazūlī et *shaykh* de la *jazūliyya* après son maître ; ses disciples les plus connus sont al-Gazwānī et al-Fallāh. Voir IBN 'ASKAR, p. 324 ; AL-KATTANĪ, *Salwa*, II, p. 209.

90. Des maîtres andalous furent des *shuyūkh* aussi célèbres qu'Ahmad al-'Arifī, enterré à Marrakech, Mawlay 'Alī ibn Gālib, enterré à al-Qasr, Sayyidī Abū Madyan, enterré à Tlemcen.

91. J. S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 84 ss ; *Archives marocaines*, 19, 1913, pp. 1-3.

92. A. COUR, *L'établissement des dynasties des chérifs...*, p. 14.

93. Voir *Kitāb al-nasab*, trad. A. GIACOBETTI, *Revue africaine*, 52, 1908, p. 191 ss ; M. G. SALMON, « Les Chorfa Filala et Djilala de Fès », *Archives marocaines*, 3, 1905, pp. 108-112.

94. AL-KATTĀNI, *Salwa*, II, p. 108.

95. Al-Fāsī, *Mumti'al-asmā, Archives marocaines*, 19, 1913, p. 267 ss.

96. Al-Qādirī, *Nashr*, I, pp. 199-202.

97. P. Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, 1961, p. xxx.

98. *Op. cit.*, pp. xxxvi-v et xli.

99. H. Farhat et H. Triki, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, XXIV, 1968, p. 47.

100. M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, p. 319.

101. J. C. Garcin, « Histoire et hagiographie de l'Égypte musulmane à la fin de l'époque mamelouke et au début de l'époque ottomane », dans *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Londres, 1987, p. 316.

102. Muhammad al-Mahdī al-Fāsī. Ms. BG, Rabat, J. 76 ou Ms. BN, Paris nD 2046.

103. Qui sont en train d'être réalisés par Fernando Rodríguez Mediano (CSIC, Madrid).

104. Khusaim, *Zarruq the Sufi*, p. 191 ss.

105. *Op. cit.*, p. 199.

106. *Op. cit.*, p. 191.

107. *Op. cit.*, p. 200.

108. *Op. cit.*, pp. 200-201. Sur la persistance du mahdisme au Maroc, voir M. Kably, *Société, pouvoir et religion...*, p. 277.

109. *Mumti' al-Asmā', Archives marocaines*, 19, 1913, p. 279.

110. Fagnan, *Extraits inédits*, Djennabi, p. 341.

111. *Chronique anonyme*, p. 362. Est-ce que la *Chronique anonyme* aurait été écrite par un Andalou ? Quelques particularités du langage pourraient le suggérer. Mais surtout du fait qu'elle prête une inhabituelle attention aux textes contemporains de tous les événements de Grenade, spécialement la guerre des Alpujarras, et au sort des Grenadins émigrés. Elle insiste sur les bénéfices que le Maroc en a tirés et sur le traitement, à son avis injuste, de quelques sultans à leur égard.

112. Al-Ifrani, p. 7 ss.

113. Al-Ifrani, p. 88.

114. G. S. Colin, « Sayyidī Ahmad Zarrūq », *Rivista della Tripolitania*, II, 1925, p. 23.

115. *Mumti'al-Asmā', Archives marocaines*, 19, 1913, p. 279. E. Michaux-Bellaire, « Essai sur l'histoire des confréries marocaines », *Hespéris*, I, 1921, p. 148.

116. Al-Nāsiri, *Istiqsā'*, V, p. 41.

117. M. García-Arenal, « Les *Bildiyyīn* de Fès, un groupe de néo-musulmans d'origine juive », *Studia Islamica*, 66, 1987, pp. 113-143.

118. J. Berque, *L'intérieur du Maghreb XVe-XIXe siècles*, Paris, 1978, chap. x, « Logiques d'assemblage... ».

119. J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paris, 1982, chap. 1.

120. M. García-Arenal, « Les *Bildiyīn* de Fès... », p. 127.

121. J. Berque, *Ulémas, fondateurs...*, p. 37.

122. E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981, p. 115.

123. C. Geertz, *Islam Observed*, New Haven-Londresn 1968, pp. 76-77.

124. Al-Ifrānī, *Nuzha*, p. 12/25.